

Thomas Keller

Discriminare. Über die Absonderung und Entkriminalisierung der Deutschen

2016

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13971>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Keller, Thomas: Discriminare. Über die Absonderung und Entkriminalisierung der Deutschen. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Diskriminierungen, Jg. 10 (2016), Nr. 2, S. 93–109. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13971>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6:3-zfk-2016-17475>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Share Alike 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Discriminare.

Über die Absonderung und Entkriminalisierung der Deutschen

Thomas Keller

Diskriminieren, abgeleitet vom lateinischen *discriminare*, bezeichnet seit dem 19. Jahrhundert eine Ablehnung und Stigmatisierung von Personen und Gruppen. Das Wort lässt sich auf das griechische *krima* zurückführen – Urteil, Beschluss, Gericht, Prozess – wie auch auf das davon abgeleitete lateinische *crimen*: Anklage, Verbrechen, Schuld. Von daher hat *discriminare* zwei Bedeutungen: nicht nur trennen, absondern, unterscheiden als schneidende Akte des Benachteiligens, sondern auch entkriminalisieren. Die Bedeutungen scheinen völlig unvereinbar. Die eine ist negativ, sie setzt eine Trennung, die zugleich als moralisch verwerflich gekennzeichnet ist; die andere ist positiv, sie hebt die Absonderung auf, insofern sie eine ausgrenzende Einstufung von Akten als verbrecherisch zurücknimmt, sie entlastet. In dieser doppelten Bedeutung kann *discriminare* bis heute etwa im Italienischen benutzt werden.

Diese spannungsvolle Dynamik auf das Verhältnis von Nicht-Deutschen (z.B. Franzosen, Niederländer, Briten, Amerikaner,...) und Deutschen zu beziehen, mag einem Tabubruch gleichkommen. Die folgenden Bemerkungen sind zugegebenermaßen eine Gratwanderung. Ausgerechnet die gut davongekommenen, reichen, satten, in Frieden lebenden Deutschen sollen diskriminiert sein in einer Zeit, in der Millionen von Menschen aufgrund von Religion, Hautfarbe u.a. die schlimmsten Formen der Gewalt erleiden?

Und doch – es gibt diese Diskriminierung und sie passiert alltäglich in Begegnungen von Deutschen mit Nicht-Deutschen. Jeder Deutsche, zumindest jeder Deutsche mit Auslandserfahrung, kennt es, wenn er plötzlich, bevor er undifferenziert als Mensch wahrgenommen wird, als Deutscher kategorisiert wird. Dies tritt manchmal in Form leichter Irritation auf, manchmal in Form harter Zurückweisung, etwa, wenn ein Deutscher im Laden oder Restaurant nicht bedient wird. Sie ist manchmal laut, wenn deutsche Schulklassen auf Klassenfahrt im Ausland als Nazis beschimpft werden, manchmal leise, wenn der Gesprächspartner beim Lüften der deutschen ›Identität‹ seines Gegenübers einen Moment verhält, zögert.

Diese Diskriminierung kann sich zwar drastisch ausdrücken – ein Haufen Scheiße auf der Windschutzscheibe des Autos mit deutschem Nummernschild oder ein nachge-

rufenes *sale boche* oder *nazi pig*. Sie erreicht indes nie die Stärke einer existentiellen Bedrohung, wie sie Personen als Flüchtlinge, als Juden oder auch als schwarze Menschen erleben müssen. Kein Grund zum Selbstmitleid. Und doch lässt sich die Erfahrung nicht einfach als ein Jammern auf hohem Niveau abtun. Sie ist weniger eine Bedrohung als eine Verletzung und Kränkung. Sie ist häufig unterschwellig, unausgesprochen, sie entzieht sich dem Schlagabtausch, dem Argumentieren, dem Einspruch, dem Stoppsagen. Sie macht wehrlos. Und sie macht gerade deshalb sprachlos, weil sie oft von Menschen vorgenommen wird, die meinen, es sei ein Verdienst, nicht als Deutscher geboren zu sein. Und mögen die Diskriminierenden auch bloß aus Medien, Schulbüchern und Familiensprüchen Aufgeschnapptes weitergeben, so ist ihr Signal doch wirksam. Es ruff Scham hervor.

Die Diskriminierung wirkt zugleich wie ein Archiv. Sie speichert das Wissen der von Deutschen begangenen Verbrechen in den unterschiedlichsten Formen medialer Vermittlung. Sie enthält eine Unterstellung: dass die für die Verbrechen verantwortlichen Orientierungen vererbt, weitergegeben werden und in den Nachfahren weiterhin zweifelhafte deutsche ›Mentalität‹ und Kultur virulent sind.

Konkreter Auslöser des Diskriminierens ist dann ein deutsches Nummernschild, manchmal das Erkennen der deutschen Sprache oder des deutschen Akzents. Der Klang der Sprache wirkt im Wortsinne des Abtrennens, Absonderns. Die Diskriminierung gewinnt einen physiologischen Aspekt. Die Laute lösen Abwehrreflexe aus. Sie scheinen nicht nur ungeeignet, an einer gemeinsamen Resonanz teilzuhaben. Sie funktionieren auch als Index für eine kriminelle Abweichung, so wie die Ausstrahlung einer Stimme zum Erfassen eines Verbrechers eingesetzt wird.

Macht ein Deutscher oder eine Deutsche damit Bekanntschaft, schämt er sich womöglich. Ist es ein Fremdschämen angesichts der Tatsache, dass inzwischen nur sehr alte Deutsche von individueller Schuld betroffen sein können? Auf jeden Fall gibt es wohl für viele Deutsche ein tiefes Bedürfnis nach Vergebung, ja nach Entkriminalisierung. Es hat etwas Paradoxes: Wie kann ein Deutscher entkriminalisiert werden, wenn er gar nicht individuell schuldig sein kann? Und die Freisprechung, die Absolution kann nur dann geschehen, wenn jemand sich der inkriminierten Gemeinschaft zuordnet und Schuld stellvertretend übernimmt. Er kann sich umgekehrt nicht selbst freisprechen.

Ich kann hierzu nicht schreiben, ohne meinen eigenen Standpunkt preiszugeben. Ich bin wenige Jahre nach dem Krieg in Deutschland geboren und aufgewachsen und habe fast vierzig Jahre in Frankreich gelebt. Ich bin emeritierter französischer Beamter im Hochschuldienst. Die kulturelle Integration, meine Übernahme eines Emigrantenlehrstuhls, die Einfügung in ein Milieu der Emigranten und Migranten aus Deutschland, die in Frankreich die deutsche Kultur übersetzen, vermitteln, verwalten und pflegen, haben mich geprägt. Die doppelte Zugehörigkeit schützt mich indes nur sehr bedingt, weder vor meiner eigenen Belastung durch die Nazi-Vergangenheit noch vor der Reaktion auf meinen Akzent. Es ist zweifelhaft, ob Bi- und Transkulturalität den Mechanismus der Übertragung von Schuld auf die Nachgeborenen abschwächt.

Für meine Kinder ist die Situation etwas verändert. Sie sind französisch-deutsch: Sie haben die doppelte Staatsbürgerschaft. Sie sind in Frankreich geboren und aufgewachsen und als junge Erwachsene nach Deutschland gegangen. In ihnen schwächt sich das

Stigma doppelt ab: transgenerational als Angehörige der dritten Generation, transkulturell als »Franzos-Deutsche«. Sie haben nach eigener Aussage keine Schuldgefühle mehr. Aber sie empfinden eine besondere Verantwortung, gegenwärtige Formen von Diskriminierungen zu benennen und ihnen entgegenzutreten. Kein Akzent verrät sie. Aber auf Reisen zieht meine Tochter Céline die französische Karte. Sie will die Schuldzuweisung vermeiden, auch gelten Deutsche als kälter. Sie kann es ausprobieren. Sie hat ein Vorwissen von der Reaktion des Gegenübers. Die Diskriminierung wirkt fort in der von Deutschen vorausgeahnten und damit ausgelösten Responsivität von Nicht-Deutschen.

Die Abneigung und Zurückweisung des Deutschen sowie – vielleicht – die Zurücknahme der Diskriminierung ist wohl selten so explizit, mit einer Begründung und einem offenen Bekenntnis an die Öffentlichkeit getreten wie im Falle von Vladimir Jankélévitch.¹ Jankélévitch hat den Mut, konsequent zu sein, die Diskriminierung des Deutschen ohne Wenn und Aber zu fordern: kein Kontakt mit Deutschen, keine Kontakte mit der deutschen Kultur, keine Aufnahme, selbst eine rückwirkende Entfernung aller deutschen Kultur. Eine Austreibung.

Kainsmal und Vergebung. Über die Diskriminierung der Deutschen durch Vladimir Jankélévitch

Jankélévitch ist bei jungen Menschen für seine Offenheit im Mai 1968 sehr beliebt geworden. Die jungen Leute hat wohl angesprochen, dass seine Morallehre radikal gegen die bürgerliche Moral in Stellung gegangen ist. Sein berühmtester Text ist ein 1965 veröffentlichter Artikel, dessen Schlüsselsatz lautet: »Die Vergebung ist in den Todeslagern gestorben«. Seine Haltung verhärtet sich in den fünfziger und sechziger Jahren immer mehr – parallel zum deutschen Wirtschaftswunder. Dies bewirkte, dass Jankélévitch quer durch das Denken und quer durch die Disziplinen, von der Philosophie bis zur Musik, Bach (»musique boche«) eingeschlossen, alles Deutsche, »le monstre allemand«, ausschließt. Konsequenterweise schreibt er Werke über Musik, in denen deutsche Komponisten nicht mehr vorkommen. Wiard Raveling, ein deutscher Englisch- und Französischlehrer, hört 1980 die Radiosendung *Le Masque et la Plume* mit Vladimir Jankélévitch.² Jankélévitch sagt: »Sie haben sechs Millionen Juden getötet, aber sie schlafen gut, sie essen gut, und der Mark geht es gut« (Raveling 2014: 9). Daraufhin schreibt Raveling einen Brief an Jankélévitch. Er habe keine Juden getötet, sei völlig unschuldig, empfinde aber eine Mischung aus Scham, Mitleid, Resignation, Trauer, Nicht-glauben-Können, Empörung. Und er schlafe deshalb nicht immer gut. Seine Eltern hätten nicht für Hitler gestimmt,

1 Vladimir Jankélévitch (geb. 1903 in Bourges, gestorben 1985 in Paris), die Eltern jüdischer Herkunft sind aus der Ukraine nach Frankreich eingewandert; er unterrichtet zwischen 1927 und 1932 am Institut Français in Prag; 1933 Promotion mit Arbeit über Schelling; Gymnasiallehrer (Philosophie); 1940 verwundet; Widerstand in sogenannter *zone libre* Frankreichs in Toulouse, dort überlebt auch seine Familie; nach der Befreiung ist er wieder Gymnasiallehrer, auch beim Radio tätig; zwischen 1951 und 1978 hat er den Lehrstuhl für Moralphilosophie an der Sorbonne inne.

2 Hier und im Folgenden vgl. Raveling (2014).

seien aber von seinen »Erfolgen« beeindruckt gewesen. Sein kriegsverkrüppelter Vater sei nicht an Kriegsverbrechen beteiligt gewesen. Seinen Kindern werde er von den von Deutschen begangenen Verbrechen erzählen. Am Ende des Briefes lädt Raveling Jankélévitch zu sich nach Hause nach Ostfriesland ein (vgl. Raveling 2014: 10-14).

Raveling, Jahrgang 1939, gehört zu den nachgeborenen Deutschen, die ohne Wenn und Aber die historische Verantwortung für die Naziverbrechen – anstelle der Tätergeneration – übernehmen und die Bundesrepublik ab den sechziger Jahren tiefgreifend verändern. Er wehrt sich aber auch dagegen, ein Kainsmal zu tragen.

Jankélévitch ist durch den Brief erschüttert, auf ihn habe er seit 35 Jahren gewartet – so in seinem Antwortbrief. Es kommt 1981 zu einem Besuch Ravelings bei Jankélévitch in Paris. Aber Jankélévitch weicht einer Diskussion aus. Raveling hat zwar nach seinem Besuch fast fünf Jahre mit Jankélévitch in Briefkontakt gestanden, aber es kommt nur zum Austausch von Höflichkeiten. Die Bitte um ein Gespräch darüber, ob Jankélévitch seine Weigerung, mit Deutschen in Deutschland Kontakt aufzunehmen, aufrechterhält, bleibt unbeantwortet. Eine wirkliche Auseinandersetzung verhindert endgültig der Tod Jankélévitchs im Jahre 1985.

Jankélévitch hat über den deutschen Briefpartner geschwiegen. Der Briefwechsel wird – vermittelt durch François-Régis Bastide – erst durch ein Heft des *Magazine littéraire* von 1995 sowie durch eine Radiosendung auf France Culture, *L'amour philosophe, une rencontre avec Wiard Raveling*, im selben Jahr in Frankreich bekannt. Die Sendung findet viel Zustimmung. Raveling wird aber auch missverstanden, etwa von Catherine Clément, die von einer von einem Deutschen erbetenen Vergebung spricht – die Raveling nicht erbeten hat.

Raveling stößt dann 2003 zufällig auf die englische Version von Derridas *Pardoner*. Er will an das französische Original herankommen, daraufhin ruft Derrida ihn an. Derrida spricht über sein so ganz anderes Verhältnis zu den Deutschen und auch über seinen Bauchspeicheldrüsenkrebs, an dem er wenig später stirbt. Zweimal vereitelt der Tod das Gespräch. Der Tod, ein zentrales Thema in Jankélévitchs Denken, mischt sich gewaltsam ein.

Derrida schreibt über »l'impardonnable et l'imprescriptible«, das Unverzeihliche und Unverjähbare. Er referiert Raveling folgendermaßen: Der junge Deutsche empfinde Schuld ohne Verfehlung, Reue im Namen des anderen, er bitte um Vergebung für eine Tat, die er nicht begangen hat. Das schlechte Gewissen habe Jankélévitch schon in einem Text von 1933 thematisiert. Derrida bezeichnet Ravelings Brief zugleich auch als »Protest« und »Anklage«. Derrida zitiert nun auch aus dem Antwortbrief, in dem Jankélévitch eine neue Ära, für die er zu alt ist, anspricht. Am Übergang von einer Generation zur anderen, so Derrida, geschieht Trauerarbeit, an deren Ende Vergebung möglich wird. Zugleich aber wird angesichts der Größe des Verbrechens, quer zur heilenden Geschichte immer ein Stillstand, ein Bleiben des Unversöhnlichen wirken. Das Vergeben kann nur das Unvergebbare vergeben. Das Lässliche zu vergeben, ist keine Kunst. Entschuldigen, wenn wir Gründe haben, und Vergeben ohne Gründe sind sehr verschiedene Handlungen. Das reine Vergeben ist eine Unmöglichkeit. Dieser Widerspruch führt auch einen paradoxen Grundzug im Denken von Jankélévitch, von ihm »amphibolisch« genannt, etwa der reinen Liebe, die eine unmögliche ist, fort (vgl. Derrida 2004).

Hier setzt nun ein Nicht-Verstehen ein. Raveling verformt Derridas Denken der unmöglichen Vergebung, die alle, nicht nur die Deutschen betrifft, zu: »ich vergebe dir, weiß aber nicht warum«, »ich vergebe dir deine Tat, weil sie unvergebbar ist«. Er fasst es als »acte gratuit« (Raveling 2014: 164) auf, den er für absurd hält. Er kann sich mit der Denkweise der Dekonstruktion nicht anfreunden und setzt Derridas Geste der Unentscheidbarkeit mit einer bloßen Aporie gleich. Er ebnet damit die Unverträglichkeit zwischen Derridas Abwägen, das eine kollektive Sippenhaft nicht zulässt, und Jankélévitchs undifferenziertem Verdikt über *die* Deutschen ein. Raveling vollzieht Jankélévitchs Furcht nach, eine Vergebung werde das Vergessen der Shoah auslösen. Aber er hält die kollektive Schuldhaftung der Nachgeborenen und der Vorgeborenen für unzulässig. Er weist Jankélévitchs Sprachgebrauch von *den* Deutschen zurück, der eine Essentialisierung darstelle. In diesem Sinne betont er schließlich, er habe nicht um Vergebung gebeten, wohl aber von seinem schlechten Gewissen gesprochen. Der nominalistische Popperianer Raveling, der Widerspruchsfreiheit benötigt, versteht weder das amphibolische Denken von Jankélévitch noch die dekonstruktive Balance von Derrida. Hier bleibt eine Grenze des Verstehens.

All dies und mehr ist in einer 2014 erschienenen zweisprachigen Dokumentation zusammengefasst (vgl. Raveling 2014). Georges-Arthur Goldschmidt fügt in seinem knappen Vorwort an, Jankélévitchs Verdikt treffe alle Juden, die in Deutschland geboren, von der deutschen Kultur geprägt sind. Jankélévitch missachte nicht nur den deutschen Anteil im Judentum, sondern leiste sich auch eine völlige Unkenntnis des mehrheitlich demokratischen, sich zur historischen Verantwortung bekennenden (West-) Deutschlands der 1980er Jahre – wie es nicht zuletzt der Ausgang des Historikerstreits demonstriert.

Der Preis ist in der Tat hoch: Jankélévitch muss der deutschen Kultur ein monolithisches Gepräge und eine teleologische Richtung ins Bösertige geben. Er muss alle älteren Texte durchsehen bzw. neu schreiben, auch seine eigenen: Er wurde 1933 mit einer Arbeit über Schelling promoviert. Deutsch ist Familienerbe der aus der Ukraine eingewanderten Familie. Sein Vater ist Übersetzer von Schelling, Hegel und Freud. Die rückwärtige Korrektur kommt einer Revision der Akkulturation gleich, die nicht nur die jüdische, sondern auch die französische Kultur mit der deutschen durchlaufen hat. Die französischen Werke müssen daraufhin abgeklopft werden, ob sie unter deutschem »Einfluss« stehen. Der Kulturkontakt mit Deutschen und deutscher Kultur kann nur als negative Akkulturation gefasst werden.

Wenn Jankélévitch zustimmend nur über nicht-deutsche Denker und Musiker schreiben kann, wird sein ganzes Schreiben eine Negativfolie. Er verliert seine Freiheit. Jankélévitchs Botschaft von der Schädlichkeit der deutschen Kultur richtet sich in erster Linie an das französische Publikum. Es soll gewarnt werden. Aber der vorangegangene einmalige Akt des Kontaktabbruchs kann sich nur an Deutsche richten. Diese können ihn aber nicht hören. Die Gesprächsverweigerung bleibt gewissermaßen nicht ausgedrückt, läuft ins Leere. Sie findet kein Ohr – es sei denn, ein Französischlehrer in Ostfriesland hört die Sendung *Le masque et la plume*.

Jankélévitch kann in deutschsprachigen Ländern nur schwer bekannt werden. Seine Texte wurden lange nicht übersetzt. Ausnahme ist sein Ravel-Buch, bereits 1958 bei

Rowohlts erschienen. Raveling vermittelt Auszüge in *Sinn und Form* (ab 1997). Dann setzt sich Ralf Konersmann dafür ein, Jankélévitch bekannt zu machen. Bei Suhrkamp erscheint 2003 *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Es beginnt eine Kaskade von Publikationen, besonders im Wiener Verlag Turia + Kant.³ Die Rezeption bleibt freilich eine verspätete.

Die grenzüberschreitende Kenntnis der Moralphilosophie spiegelt nun ein zweites Mal, jetzt auf Deutsch, die unversöhnliche, diskriminierende Haltung von Jankélévitch, die seine Geste des Widersprüchlichen, der »Amphibolie«, vor den unverjähren Verbrechen von Deutschen abbrechen lässt. Sie dokumentiert allerdings auch, dass seine Morallehre uneindeutiger Affekte Teil eines deutsch-französischen Felds ist – das sich in mancher Hinsicht in Derrida verlängert. Dass es Raveling nicht zugänglich ist, versperrt bleibt, hat etwas Tragisches.

Morallehre und Philosophische Anthropologie

Der Titel der Radiosendung mit Raveling, *L'amour philosophe*, weist auf das zentrale Thema der Liebe der Philosophen – ohne Gott, ohne Letztbegründung – hin, die ohne Vernunft und Gründe, die bedingungslos ist – und insofern auch den anderen achtet und ihm vergibt. Das Licht der Liebe kann allerdings die deutsche Bösartigkeit nicht durchdringen (vgl. Jankélévitch 1978: 32).

Und doch öffnet sich hier ein Raum. In ihm sind Bruchstücke des deutschen Denkens de- und rekontextualisiert, nicht abgesondert. Jankélévitch gehört nämlich einer lebensphilosophischen deutsch-französischen Transversale an, die Bergson-Figuren mit dem Denken Simmels und der materialen Wertethik Schelers verbindet. Seine Herangehensweise, ethische Entscheidungen nicht von einer gegebenen Moral des Denkens, sondern von Handlung ausgehen zu lassen, macht ihn nicht nur innerhalb der französischen Philosophie, etwa von Sartre, gut unterscheidbar. Sie ist zutiefst grenzüberschreitend. Man darf sich dies nicht als »Einfluss« des deutschen Denkens vorstellen, dem Jankélévitch erliegt. Jankélévitch rezipiert, sortiert und ordnet neu an. Er entwirft eine Sittenlehre, die in der Welt der Gefühle Orientierungen und Widerstandskräfte in einer barbarischen Zeit sucht, die die Werte der Person nicht mehr behaupten kann. Angst, Verzweiflung, Scham und Ekel sind widersprüchliche Gefühle, die Jankélévitch zu Elementen von Aufrichtigkeit machen will.

Er stellt bei der Lektüre von Dostojewskij-Romanen fest, dass sich die Protagonisten nicht über ihre Gefühle im Klaren sind. Durch den Rückgriff auf die Sympathielehre Schelers steht die Beobachtung im Vordergrund, dass das Mitempfinden nicht ein Empfinden eigener Gefühle ist. Jankélévitch unterscheidet drei Ebenen der »Aufsplitterung des Bewusstseins« (*dislocation de la conscience*). Um die erste zu beschreiben stützt er sich auf Schelers *Wesen und Formen der Sympathie*, die französische Übersetzung ist

3 Im selben Jahr erscheint bei Turia + Kant *Kann man den Tod denken?*; im folgenden Jahr *Von der Lüge* (bei Parerga), *Bergson lesen* 2004 bei Turia + Kant, *Der Tod* bei Suhrkamp 2005 etc.

1928 erschienen. Es ist unmöglich, in ein und derselben Person dasselbe zu lieben und zu hassen. Liebe richtet sich auf Anteile der Person ungeachtet ekelregender Züge; eine Person erweckt Abscheu und wird doch ihrer Schönheit wegen geliebt. So gleiten und zersplittern die Gefühle (vgl. Jankélévitch 1986: 234).

Dies allein kann allerdings das Prinzip der Widersprüchlichkeit nicht erklären: Auf einer zweiten Ebene befinden sich Komplexe, Zynismen und Tabus. Hier kann der Hass ein Zeichen für verborgene Liebe sein. Jankélévitch bezeichnet dies mit Kierkegaard und Jaspers als dialektische Doppelsinnigkeit (»amphibolie dialectique«), etwa in der Angst, der Verzweiflung, der Schamhaftigkeit (»pudeur«) und dem »Verlangen nach dem Nichts« (*désir du néant*) (Jankélévitch 1986: 235).

Er referiert die Theorie des psychischen »Polyzoismus« von Durand de Gros, der zufolge das Individuum sich aus einer Legion kleinerer lebender Einheiten zusammensetzt. Die personale Zentralisierung des menschlichen Organismus zerfällt ständig – etwa bei Erkrankung – wieder in Vielheit. Formulierungen wie »ich bin viele«, »ich bin von Vielheiten bevölkert« nehmen Gedankengänge von Deleuze vorweg (Jankélévitch 1986: 235).

Die dritte Ebene wird durch die Bergson'sche Vorstellung der *durée* (vgl. Jankélévitch 1986: 235) gebildet. Jankélévitch meint personale Kohärenz in der »unreinen« Dichte der gegenwärtigen Zeit. Sie gibt der Wahrhaftigkeit mit sich selbst Sinn und Materie. Der Abstand der »unreinen« Gegenwart zu harmonischen Zuständen in der Vergangenheit und zu der Latenz des Möglichen in der Zukunft erzeugt eine Vibration, eine polyphonische Vertikalität, die er auch »bergsonianisches Werden« (*devenir bergsonien*) nennt (Jankélévitch 1986: 235).

Jankélévitch lässt religiöse Elemente, das Erbe des Barock (Gracián), biologische Erkenntnisse und lebensphilosophische Denkfiguren koexistieren, um der inneren Komplexität des Menschen gerecht zu werden.⁴ Seine Moralphilosophie macht die Scham (»pudeur«) mit Blutzugentum vereinbar. Er unterscheidet wie Scheler Tod und Sterben (vgl. Hansel 2012: 66-70). In *Le Pur et l'Impur* beschreibt Jankélévitch eine entsprechende Zwischenzone. Er beruft sich auf Pascals berühmtes Diktum vom Menschen als Zwischenwesen, das Engel und Bestie verbindet, und auf Gracián. Was eine theologisch inspirierte Aussage ist, ist auch eine anthropologische Fundstelle. Jankélévitch unterscheidet *bios* und *zoé* (vgl. Jankélévitch 2004: 227). Seine Morallehre hat eine organologische Verankerung. Sie integriert das Pascal'sche »Qui veut l'ange fait la bête«. Die Vorstellung vom hybriden Mischwesen (»amphibie hybride«) leite auch Gracián. Er habe die doppelte Anlage des Menschen sichtbar gemacht: »Nous sommes entre les deux extrémités«, dit Baltasar Gracian, »et ainsi nous tenons de toutes les deux...« [...] Cette »alternative« n'est-elle pas le lot de la *créature créatrice*?« (Jankélévitch 2004: 177f.).⁵

4 »Christianisme, baroque, biologie, bergsonisme accentuent ainsi cette complexité intérieure qui serait la raison d'être de la sincérité avec soi-même« (Jankélévitch 1986: 235). Christentum, Barock, Biologie und Bergsonismus betonen diese innere Komplexität, die die Daseinsberechtigung der Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber ist.

5 Wir sind zwischen zwei Extremen situiert, sagt Baltasar Gracian, und haben von beiden etwas. Ist diese Alternative nicht das Los der schöpferischen Kreatur?

Das Wissen um die Kreatur als intermediärem Mischwesen bedingt Scham, im Sinne von *pudeur* (nicht im Sinne von *honte*, das ist Schande), nicht aber Einverständnis mit skrupelloser Verstellung. Die Unwahrhaftigkeit mit anderen setzt die Kontrolle über eine Rolle voraus. Der Lügner kann die anderen nur deshalb täuschen, da er sich über sich selbst nicht täuscht (vgl. Jankélévitch 1986: 235). Er ist sich über sich selbst im Klaren. Der sich selbst gegenüber unwahrhaftige Mensch ist sich über sich selbst nicht im Klaren. Er verliert schließlich die Kontrolle über sich selbst, was sich dann in der körperlichen Existenz ausdrückt. Der Extremfall ist die Entfremdung des Schizophrenen.⁶ Zwischen der Lüge und der Entfremdung halten sich Mischwesen wie die Fabulierer («mythomanes»; Jankélévitch 1986: 237) im Nebel der Uneindeutigkeit («amphibolie»; Jankélévitch 1986: 236) auf. Der Unwahrhaftige, der sich über sich selbst täuscht, fällt dem »biologischen Vergessen« anheim: »l'oubli biologique n'est ni tout à fait conscient... ni tout à fait involontaire« (Jankélévitch 1986: 239).⁷

Widerstand und Verstellung nach Gracián

Die Schrift *Du mensonge* ist im Widerstand entstanden. Sie wird 1942 klandestin in Lyon veröffentlicht. In der späteren Version sind die Namen der zwischen 1942 und 1944 von den deutschen Besatzern ermordeten Résistance-Kämpfer eingefügt. Für Jankélévitch ist klar, dass Verstellung und Lüge notwendig sind, um dem deutschen Besatzer zu widerstehen. Beide Strategien stehen im Dienste von Wahrheit und Moral. Er aktualisiert damit die Auseinandersetzung zwischen Kant und Benjamin Constant zu Ende des 18. Jahrhunderts. Kant hatte darauf bestanden, dass eine Person, die einen Verfolgten versteckt, dem Verfolger wahrheitsgemäß die Frage des Häschers beantworten muss, ob er den Aufenthaltsort des Gesuchten kenne. Constant wendet ein, dieser extreme Wahrheitsbegriff zerstöre allen gesellschaftlichen Zusammenhalt und alle Moral.

Die Lüge ist hier, in Zeiten der Inhumanität, geboten. Zuweilen ist das brutale Sagen der Wahrheit unmoralischer als die Lüge. In diesem Zusammenhang kommt Graciáns⁸ Lebenslehre der Verstellung zum Einsatz: »Dans ce monde de misère, et en attendant que les hommes puissent s'aimer les uns et les autres, l'art gracianesque de la duperie, violence sèche, est préférable aux bûchers de l'inquisition« (Jankélévitch 1986: 200).⁹

6 »l'aliénation est la limite de l'oubli diabolique, le regime de la ›schizopsychie‹; »littéralement ›dementia‹ le regime d'un esprit étranger à soi...« (Jankélévitch 1986: 236). Die Entfremdung ist die Grenze des diabolischen Vergessens, die Herrschaft der Schizopsychie, wörtlich 'dementia' die Herrschaft eines sich selbst fremden Geistes...

7 Das biologische Vergessen ist weder völlig bewusst noch völlig unwillentlich.

8 »Déjouer le jeu d'autrui sans être soi-même déjoué: – c'est en ces termes que Baltasar Gracian conçoit le ›rapport‹ irréciproque et unilatéral de tromperie.« (Jankélévitch 1986: 192, siehe auch 218). Das Spiel des anderen hintertreiben, ohne selbst reingelegt zu werden – in diesen Begriffen fasst Gracian die nicht-gegenseitige und einseitige Beziehung der Täuschung.

9 In dieser elenden Welt, im Warten darauf, dass die Menschen sich lieben, ist die gracianeske Kunst der Täuschung, der kurzentschlossenen Gewalt den Scheiterhaufen der Inquisition vorzuziehen.

Dies gilt allerdings vor allem in repressiven Verhältnissen – notgedrungen. Und Jankélévitch verkündet das Blutopfer der Résistants, von Cavaillès, Lautmann, Brossolette.¹⁰ Seine Morallehre ist keine Anthropologie, seine reale Opferbereitschaft distanziert sich aber auch vom sich losreisenden, angeblich »engagierten« Subjekt nach Sartre. Moral ist für Jankélévitch nur im Handeln beglaubigt.

Man kann folgende Gleichung aufstellen: Je extremer die Diskriminierung von Menschen ist, desto widersprüchlichere Verhaltensformen des Widerstands sind geboten. Die entsprechende Morallehre der Amphibolie folgt erst nachträglich – nach der Tat. Jankélévitch hat wohl kaum geahnt, dass zur gleichen Zeit in Nazideutschland ein anderer Widerständler mit der Lehre des Gracián den Nazis ein Schnippchen schlägt. Der Romanist Werner Krauss sucht nach Verhaltensformen, die unkontrollierte verräterische Körperregungen vermeiden und Kontrolle und Fassung angesichts von bedrohlichen Situationen sicherstellen sollen. Hier liegt der Grund für den Anschluss der *persona*, der Maske der Verstellung, an die Klugheitslehre von Gracián. Wenn Gracián in seinem *Handorakel* (1647) die Verstellung legitimiert, so entschuldigt er damit nicht die Lüge: Man dürfe nicht lügen, aber auch nicht die ganze Wahrheit sagen. Die Verstellung enthüllt wiederum die doppelte Natur des Menschen. Der von Gracián geschilderte kluge Mensch will nicht gesehen werden, aber er handelt stets, »als werde man gesehen« (Gracián 1954: 144), denn »[d]ie Wahrheit wird meistens gesehen, nur ausnahmsweise gehört« (Gracián 1954: 42). Der kluge Mensch gerät nie aus der Fassung und er entrüstet sich nicht. Er hegt keinen Groll. Er hat nicht per se schlechte Absichten. Er will sich vor Affekten schützen, die ihn vergiften, der Lächerlichkeit preisgeben oder sogar ins Verderben reißen würden. Verstellung geht einher mit Maß, mit freundlicher Sanftmut: Die Katastrophen des Gesichtsverlusts sollen erspart bleiben.

Die schützende *persona* ist eine Schlüsselfigur der im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts entstehenden Philosophischen Anthropologie. Was ihre Begründer – hier besonders Karl Löwith und Helmuth Plessner – und den spanischen Jesuitenpater verbindet, ist, dass sie die Möglichkeit, sich selbst von sich fernzuhalten, als Chance ergreifen, Fixierungen durch andere auszuspielen. Daraus ergibt sich eine Definition der Klugheit: Sie ist das achtsame Spiel mit Feststellungen durch andere. Der menschliche Resonanzkörper, d.i. die ein- und auslassende Grenze, schließt sich hier wieder. Die Scham »weckt« plötzlich aus körperlicher Selbstversunkenheit zu peinigender Reflexion; die Verlegenheit löst unkontrollierte körperliche Reaktionen aus; die Verstellung unterwirft den Körper wieder der Kontrolle in Anspannung.

Der Bezug auf Gracián verbindet verschiedene Zwischenkriegs- und Kriegstexte von Carl Schmitt, Norbert Elias, Werner Krauss, Vladimir Jankélévitch. So erwähnt auch Elias Gracián in seiner Schrift *Über den Prozess der Zivilisation* von 1939. Gracián lobt zwar den seine Affekte verbergenden spanischen König; das *Handorakel* liefert aber keine Lehre der Staatsraison, die mit Machiavellis *Fürsten* vergleichbar wäre. Elias sieht im *Handorakel* ein Handbuch der höfischen Psychologie für Eingeweihte. Die frühe Übersetzung ins Französische von Amelot de la Houssaie (1684) ist wichtig.

10 »un sacrifice effectif et drastique« (Jankélévitch 1986: 227): ein effizientes und drastisches Opfer.

Sie erscheint unter dem Titel *L'homme de cour* und wird zu einem Ratgeber für den Menschen am Hof. Aus dem klugen Menschen wird ein Höfling. Elias beschreibt, wie die Ratschläge dann bei La Rochefoucauld und bei La Bruyère eine Psychologie des höfischen Verhaltens werden, was dann noch später Saint-Simon fortsetzt.¹¹ Die Leidenschaft ist ein Fenster zur Seele; sie verrät Zwecke, die besser verhüllt werden. Es gibt zwar eine fehlerhafte Übersetzung ins Deutsche von 1717, aber erst die Übersetzung des *Handorakels* von Arthur Schopenhauer (Gracián 1954), 30 Jahre nach Schopenhauers Tod erschienen, gewinnt kanonischen Charakter. Bereits Schopenhauer kritisiert den französischen Titel, der auf den höfischen Kontext verengt.

Im Kontext der Mobilisierungen und Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts bekommt Selbstkontrolle eine neue Bedeutung. Wenn Verstellung Leben retten soll, ist die Lektüre Graciáns mehr als hilfreich. Die dramatische Situation, die bereits Benjamin Constant bei seinem Einspruch gegen Kants absolutes Lügenverbot vorschwebte (konkret die Verfolgung von Condorcet), scheint unter veränderten Vorzeichen wiederzukehren: Die Nazi-Verfolger zwingen deutsche Widerständler zu lügen; die deutschen Besatzer zwingen Franzosen zu lügen. Die Verstellung, inspiriert von Graciáns Lehre, rettet Werner Krauss das Leben. Krauss, sein Lehrer ist Karl Vossler, der Theoretiker der *persona*, ist in den 1930er Jahren Romanistikdozent in Marburg. Der Spezialist der Frühaufklärung schreibt etwa über den weitgehend unbekanntem Geistlichen Cartaud de la Vilate aus Aubusson, der gegen den Despotismus und den Aberglauben kämpft.

Krauss lehnt jede Märtyrer-Haltung ab. Ihn interessieren Aufklärer, sofern sie den Opfertod verschmähen (vgl. Schnelle 1999: 273). Das Blutopfer, der Blutzuge gelten nun im christlichen Glauben als Offenbarung der Wahrheit. Krauss möchte dies als Bestandteil der Lehre der Aufklärung ausschalten. Er beruft sich auf eine Variante der Aufklärung, die den Schnitt zwischen christlicher und rousseauistischer Orientierung einerseits und »kalter« »materialistischer« Aufklärung andererseits vollzieht. Auch die deutsche Aufklärung ist nicht nur pietistisch fundiert. Werner Krauss markiert zugleich eine scharfe Abgrenzung zu einem gewissen religiösen Personalismus. Letzterer verbindet so unterschiedliche Denker wie Scheler, Landsberg, Mounier und Maritain. Krauss widerspricht nicht nur der These, Juden- und Christentum bereiteten die Aufklärung vor. Krauss ergreift Partei für eine Aufklärung, die das Mätyrertum, das Selbstopfer ablehnt. Diejenigen, die das Blutopfer, die imitatio Christi vorleben, finden seine Missbilligung.

1940 wird Krauss zur Dolmetscher-Kompanie nach Berlin eingezogen. Er trifft John Rittmeister wieder, der ihn für die Widerstandsgruppe Schulze-Boysen (Rote Kapelle) gewinnt. Krauss kommt nachträglich über Schulze-Boysen mit dem polemologischen Personalismus der französischen Föderalisten in Kontakt. Schulze-Boysen wird von

11 »Die Schrift über das *Savoir-vivre*, das berühmte ›Handorakel‹, habe Grazian offensichtlich dunkel gehalten, so erklärt eine höfische Prinzessin einmal...« (Elias 1989: 350) »Es erlebte unter dem Namen ›L'Homme de Cour‹ während des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich allein etwa 20 verschiedene Auflagen. Es wird zum Handbuch der höfischen Psychologie, wie Machiavell's Buch über den Fürsten („dass das erste Handbuch...“) das erste Handbuch der höfisch-absolutistischen Politik ist. Allerdings verachte Grazian im Grunde seines Herzens die Staatsräson« (Elias 1989: 479).

den Nazis hingerichtet (vgl. Keller 2001: 185-189). Krauss verbringt nach seiner Verhaftung den Zeitraum zwischen 1943 und 1945 in Zuchthäusern, u.a. in Plötzensee und Alt-Moabit, immer bedroht von der Hinrichtung. Seine Tarnung und Zeugnisse und psychiatrische Gutachten anderer schieben die Vollstreckung der Todesstrafe auf (vgl. Barck 1999).

Krauss lehnt die »diktatorische Lösung, wie sie später die Putschisten vom 20. Juli versuchten«, ab.¹² Seine Mitstreiter_innen John Rittmeister und Ursula Goetze verhehlen ihre Meinung nicht. Sie bekennen sich als Widerständler und werden hingerichtet. Krauss setzt dagegen: »ich glaubte, dass wir die Wahrheit unseren Gegnern zu allerletzt schuldig waren und dagegen die Pflicht hatten, mit allen unseren Mitteln für unser Leben zu kämpfen.«¹³ Man soll ihn für einen weltfremden Gelehrten halten, der nicht zurechnungsfähig und unpolitisch ist. »In dem Todeshaus bat ich sofort den Direktor um die Erlaubnis, in der Zelle an dem Graciánmanuskript weiterarbeiten zu dürfen.«¹⁴ Krauss schreibt im Zuchthaus, manchmal mit gefesselten Händen, *Graciáns Lebenslehre* und den tagebuchartigen Roman *PLN. Die Passionen der halykonischen Seele* (Krauss 1980) über einen von Schulze-Boysen inspirierten Luftwaffenoffizier. Die Ratschläge von Gracián wendet er an. Er verstrickt die Vernehmer, indem er ihre Argumente als seriös aufzunehmen vorgibt. So bietet er an, den *Zauberberg* mit Beamten auf Hetzerisches durchzulesen (vgl. Krauss 1993).

Die Bewegungslehre des Gefangenen (vgl. Lethen 1994: 53ff.) bekommt in Krauss ihre Illustration. Die innere Stimme, das Gewissen, führt ins Verderben. Der Gefangene gewinnt eine Perspektive nur, indem er sein Ich konsequent mit demjenigen des Vernehmenden verknüpft. Dieses Mit-Sein ohne Ichkern, ohne Eigenschaften, ist unversöhnlich. Der Andere vermeint, das gefesselte Ich zu fixieren, wird aber umgekehrt reingelegt. Die Bewegungslehre des Gefangenen ist für Krauss umso mehr plausibel, als er sich bereits in den 1920er Jahren, während seines Aufenthalts in der Militärdiktatur Spaniens, in repressiven Verhältnissen orientieren musste. Seine Forschungen zu einer anderen Aufklärung, fortgesetzt in der DDR, finden ein Echo in Belgien und Frankreich. 1971 erhält Werner Krauss, eingeladen von Henri Coulet, die Ehrendoktorwürde der Universität Aix-en-Provence. Er hält einen Vortrag über Darstellungen und Bilder von Türken in der französischen Aufklärung.

Eine Bruchstelle durchzieht die Philosophische Anthropologie. Als Blutzengen sind Personen Dritte, die stellvertretend für andere qua Opfer des Leibs widerstehen. Die sich verstellende *persona* dagegen gönnt dem Verfolger nicht die Genugtuung der eigenen Ermordung. Sie bezeugt im Überleben Klugheit. Die Verhaltenslehre Graciáns, der Klugheit, Sanftmut und Verstellung verbindet, kann die Stelle besetzen, die in der Philosophischen Anthropologie in der Vorstellung von exzentrischer Positionalität, von Rollenspiel herausgearbeitet ist. Sie fließt auch in die Morallehre Jankélévitchs ein, der

12 Werner Krauss, »Lüneburg-Bericht«, unveröffentlicht zitiert nach Karlheinz Barck (1999: 140).

13 In »Bericht über meine Beteiligung an der Aktion Schulze-Boysen«, Lüneburg-Bericht, 6, in Barck 1993: 142.

14 »Bericht«, in Barck 1993: 157.

sowohl die gebotene Lüge wie das Martyrium legitimiert. Sie sind beide widerständige Handlungen.

So entsteht eine Schnittstelle zwischen der Philosophischen Anthropologie und der Morallehre von Affekten. Sie wird aus Übergängen zwischen zentrisch und exzentrisch gebildet. Die von der Diskriminierung ausgelöste Scham ist ein widersprüchlicher Affekt, der den Menschen im Körper festsetzt und handlungshemmend wirkt. Aus dieser Blockade befreit die Distanzierung von sich selbst. Sie ermöglicht schützende Handlungen, die – wie die Lüge – effizient sein können. Das *persona*-Verhalten wird in diesem Zusammenhang als ein Ausweg sichtbar, die Kontrolle wiederzuerlangen, ohne ins Resentiment zu verfallen.

Im Laufe der 1930er und 40er Jahre werden schützende und widerstehende Strategien grenzüberschreitend im Kontext von Krieg und Besatzung relevant. Im Übergang von einem extrem diskriminierenden System wie der Naziherrschaft in Deutschland zu kriegerischen und diskriminierenden Beziehungen und Besatzungen in Europa, bekommen Übertragungen von Konzepten widerständiger Regungen zwischen deutschen und französischen Kontexten eine herausragende Bedeutung. Nach 1945 stellt sich dann die Frage, wie Schutz vor und Widerstand gegen Diskriminierungen erfolgreich hergestellt werden kann, zwar anders. Aber die Botschaft Graciáns wirkt insofern weiter, als das Sichunauffälligmachen, also Mimikry, etwa die Vermeidung des Akzents oder der mit Peinlichkeitsgefühlen behafteten Aussprache, immer noch und immer wieder einen Versuch darstellt, der Diskriminierung zu entkommen.

Discriminare – Entkriminalisieren

Mit Jankélévitch und Krauss lässt sich die Gleichung aufstellen: Je diskriminierender (Personen und Gruppen absondernd) die Situation ist, desto widersprüchlicher, uneindeutiger (also nicht diskriminierend-trennend) müssen die – effizienten – Verhaltensformen der Verfolgten und Widerständler sein. Aktualisiert sagt auch Derrida Ähnliches, wenn er angesichts der extremen Naziverbrechen eine Widersprüche vereinbarende Reaktion einklagt.¹⁵ Nun müsste auch die Umkehrung gelten: Je abwesender, ferner und benannter Verbrechen sind, desto genauer, eindeutiger kann die responsive Verhaltensweise werden. Dies müsste auch bedeuten, dass die Möglichkeit einer Aufnahme der deutschen Stimme, also ihre Resonanz, genauer jenseits ihrer pauschalen Diskriminierung, also auch im Sinne einer Entkriminalisierung bestimmt werden kann. Dies betrifft auch Derrida, insofern das deutsche Denken – auch unübersetzt – Teil seines Hörens, Lesens und Schreibens (nicht des Sprechens) ist.

Das Medium, um zu diskriminieren und zu diskriminalisieren, ist immer wieder das Sprechen und Hören. In *Le Monolinguisme de l'autre* (Derrida 1996), einem Text, der aus einer Tagung über Frankophonie außerhalb Frankreichs hervorgegangen ist, thematisiert Jacques Derrida die sprachliche Seite der Diskriminierung. Edouard Glissant und Abdelkébir Khatibi sind seine Gesprächspartner. Glissant von den Antillen ist mit

.....

15 Einen Überblick über die Philosophie des Verzeihens/Vergebens bietet Kodalle 2013.

dem domestizierenden Französischen konfrontiert, das im Namen des Humanismus auftritt, aber anti-humanistisch wirkt, das er aber nicht umgehen kann, selbst im Protest nicht. Khatibi ist ein Fürsprecher der Zweisprachigkeit, die ein Switchen zwischen Sprachen, Kulturen und ›Identitäten‹ ermöglicht. Derrida selbst nun ist einsprachig: »je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne«. Er ist Frankomaghrebiner wie Khatibi, aber er hat anders als Khatibi (dessen Erstsprache Arabisch und Zweitsprache Französisch ist) keine Muttersprache und keine Zweitsprache. Derrida wird noch in Algier lebend zwischen 1940 und 1942 vom Vichy-Regime von der französischen Staatsbürgerschaft und aus der Schule ausgeschlossen. Die jüdische Diaspora in der französischen Kolonie hat Französisch als Sprache übernommen. Derrida spricht so die Sprache des »Gastvolks« (Franz Rosenzweig) und zugleich der Kolonialherren und der diskriminierenden antisemitischen Franzosen. Deshalb kann Französisch für ihn keine Muttersprache für seine Trauerarbeit sein. Zugleich hat er keinen Zugang zur Sprache des anderen, des Nachbarn, zum Arabischen oder Berberischen. Diese Zugänge sind verboten. Derrida spricht indessen auch nicht das französische Idiom der Kolonialfranzosen, der lärmenden *pieds noirs*. Die laute Intonation, der Akzent im Französischen der *pieds noirs* sind ihm peinlich. Er schämt sich. Das Kolonialfranzösisch scheint ihm mit der intellektuellen Würde einer öffentlichen Rede unvereinbar. Meridionale Sprechweisen erscheinen bei ihm wie »akustische Masken« (Elias Canetti), die nicht nur Abweichungen, sondern kollektive Einstimmungen in bedrohliche Orientierungen des Pöbels signalisieren. Er, mit Jankélévitch der Denker des Unreinen, strebt ein reines Französisch an. Er spricht leise, ringt um die perfekte Formulierung, immer in Angst um ein Sprachvergehen, das ihn diskriminiert. Sein Sprechen ist wie eine Schleuse, sie hemmt den Fluss. Die Hemmung erfasst seinen ganzen Körper, macht den Körper aber auch zugleich fast gewalttätig. Er zwingt nicht nur seinen Körper, sondern auch die Sprache. Er bearbeitet die französische Sprache, um ihrem Klang die Vichy-Töne und die Intonation durch die *pieds noirs* auszutreiben.

Derrida setzt dann zu einer endlos langen Fußnote an, um sprachtheoretische Überlegungen jüdischer Philosophen vorzustellen. Franz Rosenzweig verteidigt die Verwendung der Sprache des jeweiligen Gastvolkes. Hebräisch hingegen müsse eine sakrale Sprache bleiben. Würde sie Alltagsidiom, wäre ihre Sakralität bedroht, würde sie ebenfalls von den Essentialismen angesteckt. Adornos Behauptung, er halte am Deutschen als Sprache der Metaphysik fest (Radiogespräch *Was ist deutsch?* von 1965)¹⁶ kann Derrida nicht überzeugen. Auch Hannah Arendts Versicherung, die deutsche Muttersprache sei unbeschadet geblieben und sei durch keine andere übersetzbar (Gespräch mit Günter Gauss: *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, Fernsehsendung von 1964)¹⁷ ist für ihn problematisch. Arendt, die zeitlebens Englisch mit einem starken deutschen Akzent gesprochen hat, behauptet sogar, die Emigranten, die die Fremdsprache besser als sie beherrschten, sprächen eher in Klischees. Derrida wendet ein, die Muttersprache könne sehr wohl verrückt werden. Das Konzept selbst der Mutter für Originäres, Einzigartiges, Unübersetzbares, sei vergiftet, er benutzt die Wendung »la folle du logis«

16 Derrida 1996: 100.

17 Derrida 1996: 101.

(Derrida 1996: 106). Das Deutsche ist nicht unbeschadet geblieben. Das hat Georges-Arthur Goldschmidt in seinen Texten mit Beispielen aus den Nazi-Jahren und aus der Zeit davor belegt. Derrida stimmt indes Arendts Behauptung zu, das Vergessen der Muttersprache sei auch ein Verdrängen von Auschwitz.

Emmanuel Lévinas hat sich ganz anders zur Sprache des Gastvolkes, Französisch, bekannt. Und auch Jankélévitch hat darauf geachtet, dass die erste Silbe seines Namens mit Nasal gesprochen wird – als Zeichen seiner Einbürgerung.

Was nun bei Derrida fehlt, ist der Fall zweier (Mutter-)Sprachen. Er spricht ihn nur indirekt mit der in Oran aufgewachsenen Héléne Cixous an – allerdings als Verbindung der beiden Linien des Judentums. Cixous' Vater ist algerischer Sepharde, ihre Mutter Aschkenase; sie kommt aus Osnabrück. Hier ist bei Derrida eine Leerstelle. Denn diese Konstellation bedeutet ja auch, dass Héléne Cixous Teil einer deutsch-französischen Familie ist. In ihr wird zuerst Französisch gesprochen. Der Vater spricht es als eigenes Idiom. Die Mutter spricht es als erworbene Sprache. Die Situation ist asymmetrisch. Nur die Mutter spricht zwei Sprachen (sogar drei: Sie spricht auch Englisch). Sie überträgt an ihre Kinder eine Sprache, die nicht die ihre ist, aber auch Deutsch und die Liebe zum Deutschen. Als sie im Krieg, aus Scham heraus, aufhört, Deutsch zu sprechen, diskriminiert sie damit ihre Erstsprache. Indes diskriminiert oder inkriminiert sie die deutsche Sprache und Deutschland letztlich nicht. Wer einmal die Sätze der Mutter in *Osnabrück* oder *Benjamin à Montaigne* oder *Homère est morte* gelesen hat, spürt nicht nur Cixous' Heimweh, sondern stößt auch auf einen besonderen Sprachkörper in dem ständig zwischen dem Deutschen und Französischen übersetzenden Stil (Cixous 1999; 2011; 2014; 2016).¹⁸ Ihre Tochter, die zu jung war, um noch aus der Schule in Oran ausgeschlossen zu werden, die anders als Derrida diese Diskriminierung nicht erfahren musste, setzt die Zuneigung zum Deutschen fort.

Derrida spricht die Konstellation, in der eine Sprache eine diskriminierende Responsivität auslöst, nur indirekt an. Die eine Sprache existiert auch für ihn, den Einsprachigen, nicht. Aber er hat immer ein absolut reines Idiom ohne Akzent angestrebt. Und doch: Sobald er den Mund öffnet, verspricht er sich. Dieses Versprechen ist ohne Intention, ohne absolute Kontrolle. Es kann bedrohlich sein – nämlich den Sprecher sofort diskriminieren. Einen solchen mit Abweichung artikulierenden Sprecher diskriminiert Derrida indes selbst: Es peinigt ihn, wenn er eine Aufzeichnung einer Poesielesung von René Char hört. Er schämt sich. In der meridionalen, provenzalischen Intonation des Französischen erkennt er seinen verdrängten Teil. Er schämt sich für Char – und für sich. Für das Deutsche schämt er sich nicht.

Derridas Konstellation bleibt als Rede innerfranzösisch – einsprachig, aber vielstimmig. Er ist in ihr leiblich ganz eine Diskriminierung meidende Persona. Die Anstrengung des Erwerbs einer zweiten Sprache etwa bleibt bei ihm unbelichtet. Indes nimmt er die deutsche Sprache auf. Er kann nicht im Sprechen, wohl aber in seinem Schreiben eine Vielzahl deutscher Worte in seinen Stil einfügen – auch in *Pardonner*. Er wohnt in zwei

18 Entscheidend für die fort dauernde Stiftung einer positiven Beziehung zum Deutschen und zu Deutschland ist, dass die Mutter sich nicht auf die Opfer-Identität festlegen lässt, auch nicht, als sie in den 1990er Jahren als Opfer nach Osnabrück eingeladen wird.

Sprachen, zwei Sprachen von Gastvölkern, Französisch und Deutsch. Es ist – neben der transgenerationalen Abschwächung der Schwere der Belastung durch die Verbrechen – diese transkulturelle Verschränkung, die eine diskriminierende Wirkung hat.

Die Aufhebung der Absonderung verlangt gewissermaßen nach ihrem klanglichen Äquivalent im Alltag, in einem uneindeutigen Handlungsraum, der die diskriminierenden deutschen Laute aufnehmen, entkriminalisieren kann.

Doppelte Resonanz

Bis in die 1970er, 80er Jahre hinein haben deutsche Emigranten in Frankreich ihre erste Sprache nicht an ihre Kinder übertragen – aus einer diffusen Scham heraus, in einer Situation, die Gleichberechtigung verweigert, die diskriminiert. Inzwischen gibt es viele tausende deutsch-französische Familien, in denen sich Französisch und Deutsch auf Augenhöhe begegnen, keine Sprache die andere verdrängt. Die Asymmetrie, dass die eine Sprache diskriminiert ist, die andere nicht, ist damit noch nicht aufgehoben. Entschuldigende Verweise auf die Trauerarbeit in Deutschland, die vielen Stolpersteine, auf die unzähligen Ausstellungen über die Nazizeit weisen keinen Ausweg aus dem Dilemma. Sowohl Jankélévitchs Morallehre der Amphibolie wie Derridas dekonstruktives Wägen von Widersprüchen eröffnen einen Raum, in dem auch abweichende diskriminierende Klänge als unvorhersehbare Ereignisse aufgenommen werden können. Ein gemeinsamer Resonanzkörper entsteht nicht dadurch, dass zwei Menschen widerspruchsfrei dasselbe fühlen. Es bedarf einer vermittelnden Handlung. Ich ende mit einem Beispiel. In den 1950er Jahren werden im südfranzösischen Dieulefit deutsche Bauern angesiedelt, die aus Osteuropa und den früheren deutschen Ostgebieten vertrieben wurden. Dieulefit hat im Zweiten Weltkrieg eine sehr große Anzahl von emigrierten Deutschen mit jüdischer Herkunft, darunter viele Kinder, gerettet. Die deutschen Neuankömmlinge sehen sich nur acht Jahre nach dem Krieg so manchen diskriminierenden Abweisungen ausgesetzt, von Beleidigungen wie *sale boche* bis zum Ausspucken. Ein entscheidender Durchbruch zur Integration findet im calvinistischen Temple statt (vgl. Tüne 2009: 39). Der protestantische Geistliche ist der Türöffner, er führt die deutsche Familie in den Gottesraum. Er stellt die Familie der Gemeinde vor. Die Mutter, in der Umgebung sehr auffallend mit ihrem Jägerhut mit Feder, hat eine wunderschöne Stimme, die beim Singen des Kirchenlieds zum Tragen kommt. Die Gemeinde stimmt »O Douloureux visage« aus der Matthäus-Passion von Bach (Text von Paul Gerhardt 1656) an. Die Mutter stimmt mit »O Haupt voll Blut und Wunden« ein. Das Eis in den Herzen schmilzt. Es bildet sich in zwei Sprachen ein gemeinsamer Resonanzkörper.

Die Stimme kann sich vom Text lösen. Dekontextualisiert verliert sie ihre Indexfunktion für kriminelle Abweichung. Sie ist noch immer deutscher Klang, aber sie wird Teil einer leiblichen Beziehungstiftung. Der Körper der Singenden erzeugt eine Schwingung, die auch mental befreit; sie verbindet sich mit den Schwingungen der Körper der Mitsingenden; die Singenden bilden dann einen geteilten integrativen Resonanzraum.

Der Diskriminierung des Deutschen mit objektiven Erklärungen, Widerlegungen etc. mit Faktizität zu begegnen, hat wenig Aussicht auf Erfolg. Die negative Resonanz

auf Deutsches, also abweisende Responsivität von Nicht-Deutschen, endet nicht dadurch, dass Menschen ihre schlechte Meinung ändern. Sie endet, wenn ein Beziehungsgeschehen Deutsches wieder fremd, unverfügbar macht und das Versprechen eines Wohlbefindens, eines stimmigen Weltbezuges gibt.

Literatur

- BARCK, Karlheinz (1993): »Werner Krauss im Widerstand und vor dem Reichskriegsgericht«. In: *Lendemains* 18 (Sonderheft 69/70), 140-160.
- BARCK, Karlheinz (1999): »Gracián-Lektüre in Plötzensee«. In: *Werner Krauss – Wege – Werke – Wirkungen*, hg. v. Ottmar Ette/Martin Fontius/Gerda Hassler/Peter Jehle, Berlin: Berlin Verlag, 141-152.
- CIXOUS, Hélène (1999): *Osnabrück*, Paris: Des femmes.
- CIXOUS, Hélène (2001): *Benjamin à Montaigne, il ne faut pas le dire*, Paris: Galilée.
- CIXOUS, Hélène (2014): *Homère est morte*, Paris: Galilée.
- CIXOUS, Hélène (2014a): »Osnabrück ist das verlorene Paradies, nur nicht für mich«. Gespräch mit Cécile Wajsbrot. In: *Sinn und Form* 2/2014, 214-222.
- CIXOUS, Hélène (2016) *Une autobiographie allemande*, avec Cécile Wajsbrot, Paris: Christian Bourgois.
- DERRIDA, Jacques (1996): *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2004): *Cahier Derrida*, hg. v. Marie-Louise Mallet/Ginette Michaud, Paris: L'Herne.
- ELIAS, Norbert (1989): *Über den Prozess der Zivilisation*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- GRACIÁN, Baltasar (1954): *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, übers. v. Arthur Schopenhauer, Stuttgart: Kröner.
- HANSEL, Joëlle (2012): *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Paris: Editions Manucius.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1960/2004): *Le Pur et l'impur*, Paris: Flammarion.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1978): *Quelque part dans l'inachevé*, Paris: Gallimard.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1986): »La sincérité«. In: *Les vertus et l'amour, Traité de vertus II*, Tome 1, Paris: Flammarion (Champs essais).
- KELLER, Thomas (2001): *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, München: Fink.
- KODALLE, Klaus-Michael (2013): *Verzeihung denken – Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, Paderborn: Fink.
- KRAUSS, Werner (1980): *PLN. Die Passionen der halykanischen Seele*, Berlin: Aufbau (Frankfurt/Main: Klostermann, 1946, 2. Auflage bei Klostermann, 1983).
- KRAUSS, Werner (1993): »Bericht aus der Todeszelle«. In: *Lendemains* 18 (Sonderheft 69/70), 157-163.
- LETHEN, Helmut (1994): *Verhaltenslehren der Kälte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- RAVELING, Wiard (2014): *Ist Versöhnung möglich? Meine Begegnung mit Vladimir Jankélévitch (Briefe-Besuche-Begegnungen-Betrachtungen)*, mit einem Vorwort von Georges-Arthur Goldschmidt/*La réconciliation est-elle possible? Ma rencontre avec Vladimir Jankélévitch (lettres-visites-rencontres-considerations)* avec une préface de Georges-Arthur Goldschmidt, Oldenburg: Isensee.

- SCHNELLE, Kurt (1999): »Ad usum delphini. Zwei unbekannte Texte von Werner Krauss zum Romanistik-Studium«. In: *Werner Krauss – Wege – Werke – Wirkungen*, hg. v. Ottmar Ette/Martin Fontius/Gerda Hassler/Peter Jehle, Berlin: Verlag Arno Spitz, 257-273.
- TÜNE, Anna (2009): *Die Wiederherstellung des Glücks. Eine deutsche Kindheit in Frankreich*, Berlin: Galiani.

